

Usos e sentidos da estatuária nas doutrinas jesuíticas da Província Paracuaria

Jacqueline Ahlert¹

As obras escultóricas talhadas por indígenas e padres nas doutrinas jesuíticas da Província Paraguaiá inserem-se num processo de longa duração, iniciado nas oficinas, em princípios do século XVII, mantido durante os 159 anos de administração da Companhia de Jesus e, por fim, dilatado e ressignificado durante os séculos XIX e XX, com derivações que chegam à contemporaneidade.

Os usos e sentidos conferidos às imagens são complexos. Na ambiência missional, estátuas de santos presentificavam o sagrado em capelas, igrejas e nos ambientes domésticos. No transcurso dos anos, foram alvo de roubos, incêndios e destruições causadas por incursões bélicas e de apropriação do espaço simbólico e geográfico das doutrinas. Inúmeros exemplares resistiram, protegidos em casas particulares e acervos de museus brasileiros sul-rio-grandenses, uruguaios, paraguaios e argentinos. Tais imagens são testemunhos da sensibilidade e interpretação dos ameríndios sobre os dogmas e a iconografia católica europeia, e sob a ótica da história cultural e da arte podem iluminar aspectos relevantes do complexo processo de missionalização de nativos pela Companhia de Jesus.

De acordo com Veyne (1995), no ensaio Foucault revoluciona a história, são as práticas e as relações que determinam os objetos. “O objeto não é senão o correlato da prática” (p. 159), engendrado pelo contexto dos seus promotores. O paradoxo e a tese central – em que Veyne se fundamenta em Foucault –, seriam, portanto: “o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história” (p. 163). No entanto, ciente dos perigos de assumir a ideia de que as imagens expressam o “espírito da época”, considera-se, igualmente, o pensamento plástico e as intervenções subjetivas do artesão na talha missionária, na expansão dos limites da linguagem.

No domínio das negociações simbólicas, estão os trajetos e intervenções, as funções e significados atribuídos à estatuária e nela plasticamente expressos. Ainda que seja peremptório que funções distintas alteravam a estética das esculturas, de que modos a dialética produtor-receptor condicionava as características da imagem? Nas esferas da remanescência, quando as estátuas constituíam um elo com o passado missional, o que cingiu o vínculo imagem-memória? E, posteriormente, como se estabelece a relação imagem-espectador, no âmbito museológico e patrimonial, alienado dos usos que determinaram a configuração da estatuária? Eis alguns dos problemas que norteiam a construção desse artigo.

A imagem e os missionários

Nas Missões Jesuíticas, as imagens, utilizadas em resposta à necessidade de estabelecer formas iniciais

¹ Doutora em História Ibero-Americana pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em História e licenciada em Artes Visuais pela Universidade de Passo Fundo. Professora da Faculdade de Artes e Comunicação da Universidade de Passo Fundo, coordenadora da especialização em Arte Visuais: fotografia, vídeo e outras tecnologias; pesquisadora-responsável pelo inventário do acervo de estatuária missionária, do Núcleo de Documentação Histórica do Mestrado em História - PPGH-UPF. Email: ahlert@upf.br

de diálogo, embarcaram com os padres desde a Europa, na forma de gravuras, pinturas e esculturas. Uma vez estabelecidos na América do Sul, os ícones – como ocorre desde os primórdios do cristianismo –, foram sendo recriados e transformados segundo projeções que o contexto cultural e social circunscrevia.

O Concílio de Trento havia sido de suma importância para sistematizar as estratégias de evangelização, destacando a potencialidade das imagens. Promulgou, em sua última sessão de trabalho, o decreto sobre a veneração às relíquias dos santos e as imagens sagradas. Embora tenha apontando para um novo direcionamento, no sentido de buscar o controle sobre a execução dos novos programas iconográficos, o texto conciliar não impôs de fato nenhum sistema de regras muito preciso para a execução dessas obras.

De certa forma, isso garantiu (e protegeu legalmente os jesuítas) a flexibilidade da figuração dos ícones. Tudo indica que os artesãos não sofreram a pressão da representação correta. Entretanto, os julgamentos sobre o prejuízo qualitativo da atividade artesã autônoma foram recorrentes. Deveriam exercer os labores nas oficinas, caso contrário “o fazem de todo mal”, advertia Sepp em fins do Seiscentos (Cf. SEPP, 1971).

Os padres visitavam as oficinas diariamente. A produção de esculturas era significativa, os artesãos esculpam para as demandas de seu próprio povoado, mas também sobre encomenda. No entanto, havendo material e conhecimento técnico, algumas imagens eram produzidas fora desse espaço vigiado pelos curas.

Algumas talhas permitem entrever o modelo barroco de que receberam influência ou inspiração. Outras rompem bruscamente com tal protótipo, libertam-se do cânone e manifestam a sensibilidade indígena, que endurece os panos criando ângulos no lugar das curvas, contidos em seus voos, aproximados da estrutura corporal do personagem e conectados ao tronco de cedro que foi sua base. O resultado é uma estrutura simultaneamente complexa e simétrica, mais atenta aos valores da forma do que ao teor da expressão (ver figuras 1, 2 e 3).

Fora das imponentes paredes das igrejas, as imagens dos santos libertavam-se da imobilidade das grandes proporções e, pequenas e leves, partilhavam o cotidiano indígena. A mentalidade linear europeia, possivelmente, não alcançava o universo cíclico no qual haviam penetrado os ícones católicos. Os cultos às imagens, “veneradas com devoção e invocadas pelos indígenas” (SEPP, [1691] 1943, p.179), tornou-se rito incorporado por meio da mediação realizada pelas concepções anímicas presentes na cosmovisão dos missionários.

Os santos acompanhavam os índios à roça, participavam das festas. Acreditava-se que protegiam as casas, curavam doenças, auxiliavam partos – “tomar a imagem, e ter um parto tão súbito e feliz, foi um só ato” (MONTROYA, [1639] 1985, p. 215) –, interferiam no cotidiano missionário e promoviam a conjugação dos acervos. O sistema anímico² deu sentido à didática barroca, às imagens, aos santos como seres dotados de vida e poder.³

² Termo cunhado por Philippe Descola. Em: DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986. O animismo, para além da compreensão redutora e generalizante – de atribuir “ânima a objetos inanimados” –, é pensado nas suas dimensões relacionais sociais, vinculadas à cosmovisão do grupo. Porém, ainda que bastante elucidativas, as formulações de Descola não abarcam a totalidade da problemática de um contexto peculiar como o missionário. O modelo anímico de relações entre humanos e não humanos requer uma elaboração específica para a cosmologia indígena-missioneira.

³ São inúmeros os milagres que ocorrem pela interseção dos santos. Relativo a partos, Santo Inácio era, sem dúvidas, o santo mais agenciado. Na redução de Santa Tereza (atual região do município de Passo Fundo/RS), em 1633, estava para morrer uma índia que havia dado a luz. Quando o padre chegou a sua casa, mal se sentia sua palpitação, “batizou-a como catecúmena, pois conhecia seu desejo de ser cristã, e ofereceu uma missa para sua saúde a Santo Inácio. Logo começou a respirar e a voltar em si, de maneira que, quando voltou pela manhã para vê-la, estava curada e amamentando ao filho” (MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, 1969, p. 92).

Essas esculturas contêm a expressão do desenvolvimento da autonomia religiosa e estética dos missionários, indexando significados de diferentes universos culturais. Carregadas da historicidade do processo de interiorização da fé no cotidiano das Missões, nos aproximam da compreensão de uma nova dinâmica de orientação da experiência religiosa, do contexto como a fé e a devoção passaram da imagem e de seu significado no imaginário dos índios até sua introdução nas residências desses indivíduos, perpetuando uma prática religiosa coletiva e individual.

A imagem e a memória

Por onde quer que transitassem, os missionários estavam acompanhados das imagens. De tal forma que, em todo período colonial, se caracterizaram como misioneros por serem índios cristianizados e devotos de um adstrito panteão de santidades, da qual se provia “as maletas das chinas⁴ em suas viagens e, como os Penates⁵ dos romanos, eram expostas no interior dos copês,⁶ quando os podiam construir para receberem as manifestações devotas da família” (OLIVEIRA, [1818] 1842, p. 335), nos mais variados confins platinos.

No período jesuítico, os povos localizados na Banda Oriental do rio Uruguai – conhecidos posteriormente como “Sete Povos das Missões” – contavam com uma cifra próxima a trinta mil habitantes, quando as primeiras incursões bélicas, ocasionadas pelo Tratado de Madri, insinuaram-se na região.⁷ Com o Tratado e a consequente Guerra Guaranítica (1753-1756), inúmeros índios missionários execrados pela brutalidade e barbárie espanhola iniciaram uma grande migração, acompanhando o exército português. Outros, no entanto, permaneceram nas reduções, mesmo após o fim da fase reducional administrada pelos jesuítas, com a expulsão da ordem, quando a tutela foi conferida aos dominicanos, franciscanos e mercedários.

A desestruturação resultou em movimentos migratórios de grupos de missionários, sobretudo nos períodos de guerra, uma vez que muitas famílias acompanhavam os índios arregimentados pelos exércitos hispano-platino e luso-brasileiro.

Por óbvio, o trabalho nas oficinas também enfraqueceu, atingindo diretamente a produção das esculturas de maior vulto. Junto a esse déficit, devem-se somar os constantes ataques e roubos a que estas imagens estiveram submetidas a partir da retirada dos loyolistas e, sobretudo, durante o século XIX.

O mais significativo neste processo para o estudo da imaginária é a dilatação do espaço de movimentação dos indígenas missionários nos vários segmentos da sociedade colonial, seja como empregados em tarefas rurais ou urbanas, seja pela via da mestiçagem, principalmente pelo casamento e concubinato com índias guaranis. Esse, sem dúvida, foi um dos modos através dos quais a estatúria espalhou-se (num primeiro momento) pelo atual estado do Rio Grande do Sul.

4 De chinas eram designadas as mulheres indígenas e mestiças.

5 Na mitologia romana, os penates eram os deuses do lar, responsáveis por bem-estar e prosperidade nas famílias. Eles compartilhavam o altar da deusa Vesta, no centro da casa. Assim como as miniaturas missionárias, essas imagens eram veneradas no âmbito doméstico e carregadas em viagens.

6 Pequenas cabanas construídas de madeira e palha.

7 Um documento do arquivo da Companhia de Jesus de Madri, com o senso de 1753, totalizava 6.144 famílias, 29.052 pessoas nos povos orientais, assim distribuídas: São Borja, 633 famílias, 3.493 pessoas; São Luís, 800 famílias, 4.245 pessoas; São Lourenço, 474 famílias, 1.838 pessoas; São Nicolau, 968 famílias, 4.245 pessoas; São João, 772 famílias, 3.228 pessoas; Santo Ângelo, 1.137 famílias, 5.105 pessoas; São Miguel, 1.360 famílias, 6.898 pessoas. Ver: MAEDER, Ernesto; BOLSI, Alfredo S. La población de las misiones guaraníes (1702-1767). In: Estudios Paraguayos, vol. II, nº 1. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1974.

Como observou o viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, em 1821, a alma da experiência missioneira esteve no alto conteúdo sacro que teve a mesma, na religiosidade que impregnava todas as condutas e atividades. Esse costume, ambiência ou mentalité (Cf. THOMPSON, 1998, p.14), remanescia na vivência das famílias espalhadas em rancherios nas imediações das antigas reduções, ou no próprio pueblo, nos acampamentos militares, nas chácaras e estâncias.

Encontra-se ainda grande número de guaranis que sabem e ensinam a seus filhos o catecismo, em língua vulgar, e as orações que os padres da Companhia de Jesus tinham composto (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 362).

Juntamente aos resquícios de práticas religiosas, havia se conservado o culto e devoção às imagens. Restos de esculturas, “encontram-se em todas as casas e foram tirados das igrejas destruídas da margem direita do Uruguai e das capelas que tiveram a mesma sorte nas aldeias portuguesas” (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 362-3).

A parte da história composta por fontes escritas, primárias e secundárias, dos censos, registros de batismo, das narrativas realizadas por viajantes, dos relatórios redigidos por militares e administradores, e mesmo, a parte do que dizem as próprias imagens – como cultura material emanada da vivência – e a historicidade dinâmica em que estiveram inseridas, as representações escultóricas missioneiras têm outras histórias. As leituras de sentido que receberam as imagens ao longo de 400 anos (desde 1609), fecham um ciclo com a atribuição de valor simbólico que carregam na contemporaneidade.

A imagem e o espectador: entre o valor artístico e o religioso

A remanescente das imagens está envolvida por histórias de herança familiar – dada especialmente por casamentos entre as índias missioneiras e os povoadores, posto que, muitas imagens acompanharam as mulheres –, como retribuição a favores prestados, presentes singelos de indivíduos que tinham as estátuas como bens simbólicos; como ethos identificatório, mantendo a função de culto, entre alguns grupos. Parte destes remanescentes converteu-se em coleção particular, outra foi coletada ou doada a museus, outras frações ainda permanecem no seio do culto familiar e algumas se converteram em insígnia da bricolagem religiosa brasileira, a exemplo das imagens missioneiras de Jesus Menino e de Nossa Senhora da Conceição, veneradas no “Centro Espírita de Umbanda Pai Oxalá”, em São Borja, no Rio Grande do Sul.

Estas imagens alcançaram o século XXI como bens simbólicos. A relevância dos acervos particulares não reside somente na perpetuação dos cultos domésticos ou nas estátuas em si, mas também na apropriação, identificação e práticas que as acompanham.

Valorizam-se suas formas barrocas suntuosas, como expressividade da maestria dos escultores indígenas. Da mesma forma, sua historicidade marcada pela estética indígena, como testemunhos materiais do processo único de “evangelização” de milhares de indígenas por uma ordem religiosa.

O olhar dos devotos (próximo ao dos seus executores e contemporâneos da imagem) é distinto do olhar patrimonial e, ainda mais, das projeções do colecionador. Pois, nos primeiros a noção da historicidade da imagem esta presente, contudo, seu valor de mercado não.

Conforme o historiador de arte e imagens Hans Belting, “as imagens sagradas melhor revelam seus significados através de seus usos” (1997, p. 397). O problema introduzido por ele, sobre o lugar da imagem na história do Ocidente, indica a complexidade dos sentidos das imagens missionárias, desde os seus “valores de forma” até os seus “valores de conteúdo”.

Problematiza este enfoque, o fato das imagens não terem sido talhadas para comporem o rol de objetos artísticos da história da arte da América Meridional, integrando livros de arte, catálogos de museus, ou mesmo, sendo objeto de pesquisa acadêmica.

Compreendidas sob a ótica de sua significação religiosa intrínseca, elas não apenas representavam um ser espiritual, mas eram tratadas como tal, sendo veneradas, invocadas, carregadas em andores nas procissões. No entanto, considerar que objetos de culto pouco têm a ver com a criação artística pode ser um tanto radical. Tratando da estatuária procedente das doutrinas, pela imanência cultural guarani, é certo que seus artesãos não possuíam a intenção de compor um novo estilo artístico. Nem mesmo concebiam as imagens como arte ou expressão individual e original de uma concepção de mundo exteriorizada na talha da madeira. No entanto, é inegável que exploraram certa liberdade criativa na manufatura de objetos de uso pessoal e familiar.

Ainda assim, a transformação da iconografia tradicional católica não se deu por ânsias artístico-expressivas, no sentido moderno do termo. O mais correto seria considerá-la inserida em um fenômeno de vontade de pertencimento. Os guaranis aspiravam por santidades coerentes com a sua cosmovisão, com a sua dinâmica, na qual a veracidade e a beleza da natureza repousavam naquilo que se pode apreender. Mantendo a função de *imaginatio*, as imagens “mediadoras entre os homens e o divino” tiveram na alteração da estética um dos elementos de sacração da interatividade entre o ícone e quem o vê, “ou que, mais exatamente, é visto por ele” (SCHIMITT, 2007, p. 45).⁸

A intenção principal na alteração do ponto de vista é abranger as imagens como objetos universais de indagação, com recursos de investigação próprios, que vão além das qualidades estéticas e formais.

Enfim, é indispensável a valoração destas obras enquanto manifestação religiosa popular do século XVIII e XIX no Rio Grande do Sul, não obstante, pela necessidade de atribuição de valor histórico e artístico para o acervo missionário, de uma maneira geral, como forma de garantir a permanência e a integridade deste patrimônio.

⁸ Discordando em alguns aspectos de Hans Belting, Schmitt justifica que sua preferência pelo termo imagem a propósito da Idade Média, não ocorre para fazer oposição ao termo arte, mas para restituir-lhe todos os seus significados e domínios.



**Fig. 1: Escultura realizada por artesãos missioneiros.
Imagem de N. S. da Conceição, 108 cm x 60 cm.
Acervo: Museo de Santa Maria de Fé/PRY.**



**Fig.2: Escultura realizada por artesãos missioneiros.
Imagem de N. S. da Conceição, 42 cm x 14 cm.
Acervo: Museo San Bernardino. Montevideu/URY**



**Fig. 3: Escultura realizada por artesãos missioneiros.
Imagem de Nossa Senhora Conceição, 11,5 cm x 5 cm.
Acervo: Família de Aparício da Silva Rillo. São Borja/RS.
Fotos: Jacqueline Ahlert**

Referências bibliográficas

- AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858)**. São Paulo: Ed. USP, 1980.
- BELTING, Hans. **Likeness and presence: a history of the image before the era of art**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados (SP): 11 (5), 1991.
- FRANCASTEL, P. **A realidade figurativa: elementos estruturais de sociologia da arte**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- MÂLE, Émile. **El arte religioso de la Contrarreforma: estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y Madrid: Encuentro D. L.2001**.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. **Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)**. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. **Coleção micro-filmada**. Centro de Pesquisa Histórica da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
- MENESES, Ulpiano Bezerra de. **Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares**. In: Revista brasileira de história, v. 23, n. 45 (2003), p. 97-115. In: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext... Acessado em 10/06/2010.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1985.
- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Episódio de um diário das campanhas do Sul (1818). **Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia de D.L. dos Santos, 1842, tomo quarto, publicado entre as p. 331-349.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru: Edusc, 2007.
- SEPP, Antônio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Livraria Martins, [1691] 1943.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VEYNE, Paul. Comment on écrit l'histoire. In: **Foucault révolutionne l'histoire**. 3 ed. Brasília, UNB, 1995.
- VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas das mentalidades desde a Idade Média até o século XX**. São Paulo: Ática, 1997.